Politique de l'hérésie permanente

Un cliché tenace range presque sans discussion Cioran dans le camp de la réaction politique. On ne loue, il est vrai, pas impunément, même de façon décalée et provocatrice, pour ses « énormités », ses « transes » et « la passion qu'il a déployée au service de causes indéfendables[322] », Joseph de Maistre, le grand idéologue de la Contre-Révolution, auteur des *Considérations sur la France*[323]. Il y a des fascinations qui, pour s'annoncer comme critiques, voire négatives, n'en prennent pas moins valeur de prises de position. Comment pourrait-il d'ailleurs en aller autrement, si tant est, ainsi que Cioran lui-même le remarque au détour d'une phrase dans son *Essai sur la pensée réactionnaire*[324], que l'on ne décrit bien les vices de quoi que ce soit sans les avoir auparavant « retrouvés en soi » — que tout portrait réussi vaut d'abord comme autoportrait ?

Cioran, au reste, n'a jamais caché le peu d'attachement, l'attachement *par défaut*, qu'il éprouvait pour ces « paradis de la débilité[325] », « fait(s) de dissipation, de quiétude et de ramollissement[326] », où les tempéraments « s'étiolent[327] », que sont les républiques libérales. En les présentant comme le triomphe de « masses amorphes, sans idoles ni idéaux, dangereusement démunies de fanatisme[328] », c'est un euphémisme de dire qu'il n'a pas donné de raisons vraiment positives de s'enflammer pour elles. Dans

son ralliement au libéralisme entrait donc plus de résignation que d'adhésion véritable. Il l'a, au demeurant, clairement dit, et plus d'une fois : s'il était devenu, avec le temps, « un libéral *intraitable*[329] », c'était avant tout par faiblesse, par lassitude, voire par « sénilité[330] » — ce qui revenait à reconnaître que le libéralisme contrariait ses penchants profonds et qu'il demeurait en son for intérieur attiré par ces pouvoirs forts qui l'avaient, dans sa jeunesse, fasciné. À quoi il ajoutait une autre restriction, plus raisonnée. Les régimes libéraux lui apparaissaient fondamentalement instables, sinon condamnés à terme, car hantés par le retour d'un despotisme apte à les délivrer de cet insoutenable fardeau que représente la « responsabilité de leurs destinées[331] ». Bref, non seulement la démocratie émanait à ses yeux d'une sève diminuée, agonisante, mais elle était aussi appelée, de ce fait, à dresser fatalement le lit d'une tyrannie future.

De ce balancement, Cioran a même extrait toute une « théorie de la décadence » qui traverse son œuvre entière, et qui, associant tolérance à mollesse et intolérance, voire cruauté, à puissance, l'a amené bien souvent, à l'instar de son modèle de Maistre, à défendre l'indéfendable : à se mettre, ainsi que le proclame le titre d'un des chapitres d'*Histoire et Utopie*, « à l'école des tyrans[332] », pour en louer l'action passée et en regretter presque ouvertement la disparition. Tout cela ne relevait pourtant pas, à l'en croire, de la « réaction ». Cela allait « bien au-delà » : « Henri Thomas m'a dit un jour : "Vous êtes contre tout ce qui est arrivé depuis 1920", et je lui ai répondu : "Non, depuis Adam !"[333] »...

Fidèle à ce pessimisme historique radical, Cioran s'est tenu face à l'enfermement totalitaire dans lequel sombrait son pays d'origine dans un silence méprisant. Non point que le sort de son ancienne patrie l'indifférait ; il l'affectait au contraire profondément. L'incarcération d'Aurel en

1948 pour « complot armé contre le régime » l'avait à ce point bouleversé qu'il s'en était rendu sur le moment, contre toute apparence de raison, plus ou moins « responsable » ; et l'on comprend qu'il ait alors évité les déclarations par trop fracassantes pour ne pas aggraver le sort de son frère. Mais, même bien après cet événement, il n'a jamais pris part à la lutte politique, il faut le dire extrêmement tardive et discrète, contre Ceauşescu. Tout le contraire d'un intellectuel « engagé », on ne connaît de lui pas la moindre dénonciation concrète de la tyrannie communiste en Roumanie. Et s'il devait soutenir, en décembre 1989, le régime « démocratique » issu de la chute du tyran, ce fut avec ferveur mais sans illusion[334]. Partant d'un déni absolu de sens à l'histoire (« L'histoire a un *cours*, mais [elle] n'a pas un *sens*[335] »), on peut dire, sans outrepasser ses pensées, que, si ce bouleversement contribuait à redonner à ses compatriotes une certaine dignité perdue, il ne représentait en même temps pour lui guère plus qu'une péripétie : là aussi, un simple « changement de décor ». Bien que l'histoire lui ait donné, jusqu'à une période récente, en partie raison — encore qu'il valait mieux avoir affaire à un émule attardé de Gorbatchev comme Iliescu qu'à un Ubu stalinien délirant —, il n'en reste pas moins qu'on aurait attendu plus de la part d'une autorité morale comme lui.

L'exhumation de ses déclarations allemandes et la révélation progressive du contenu des chapitres éliminés de *Schimbarea* ne font bien évidemment que noircir encore ce tableau. Qui a pu louer jadis Hitler pour « la passion de feu qu'il a versée dans la politique » (où l'on retrouve, par parenthèse, une formulation assez proche de celle concernant de Maistre) semble ne pouvoir *a priori* que demeurer *presque à jamais* suspect. D'autant que, comme nous le savons, Cioran s'est refusé à dénoncer directement ses engagements de jeunesse. S'il l'a fait, ce n'est que de

manière allusive. En se contentant de remarquer qu'avec cette histoire il avait éprouvé sur lui-même « comment, sans la moindre conviction, on peut céder à un engouement[336] » — à une de ces « vogues philosophiques » que, apprend-on par ailleurs, « on ne réfute pas plus [qu'en gastronomie] une sauce[337] » —, certains ont même pu prétendre qu'il s'en était limité, en matière de repentir, à une sorte de généralité absolutoire, voire à une simple pirouette inconvenante.

D'autres ont cru aussi pouvoir déceler dans son œuvre tardive des passages où se ferait entendre encore un écho de ses positions politiques passées, ou, du moins, de leur esprit. En 1972, il délivrait ainsi à *La NRF* un essai sur l'« inutilité des révolutions[338] ». Et dans *Aveux et Anathèmes*, on trouve cette phrase qui résonne comme un désaveu de toute révolte, de la révolte en tant que telle, quel qu'en soit l'objet, légitime ou non, de celle de Spartacus aux mouvements de libération nationale des années 50-60 en passant par la rébellion des marins de Kronstadt : « Plus on a souffert, moins on revendique. Protester est le signe qu'on n'a traversé aucun enfer[339]. » Bref, sans trop forcer, il serait loisible de faire de Cioran le théoricien d'un immobilisme politique presque entier et de tirer de son œuvre un petit livre de citations qui aurait valeur de « Bréviaire de la nouvelle réaction », dont la pierre d'angle serait fournie par la célèbre maxime de *De l'inconvénient d'être né* : « Le "despotisme éclairé" : seul régime qui puisse séduire un esprit revenu de tout, incapable d'être complice des révolutions, puisqu'il ne l'est même pas de l'histoire[340]. »

Oui, mais voilà — et c'est là où la question, que l'on croyait déjà résolue, resurgit —, la vérité est qu'on pourrait tout aussi bien procéder à l'opération inverse et voir en Cioran le chantre d'un anarchisme ultra, à la limite de l'asocialité. L'homme qui a écrit : « Tant qu'il y aura

encore un seul dieu *debout*, la tâche de l'homme ne sera pas finie[341] », ne peut, on en conviendra aisément, être annexé sans autre forme de procès à une pensée réactionnaire, même « renouvelée ». Que Cioran ait, de plus, pris soin d'inscrire cette maxime en haut de la dernière page de son dernier livre, avant, il est vrai, deux considérations en forme de point final sur le non-sens universel des choses, ne saurait passer, comme nous le suggérions dans notre introduction, pour un simple hasard d'impression. Le styliste qui hésitait des heures durant sur la place d'une virgule dans une phrase avait là aussi planifié son effet, comme si ce slogan pour drapeau noir représentait pour lui la dernière vérité, la *vérité en ultime recours* (mis à part, bien sûr, l'absurdité de l'existence), à laquelle l'avait amené sa vie autant que sa réflexion.

Et celle-ci est bien loin de prôner la soumission à la tradition posée comme un absolu indépassable. L'« éloge » de De Maistre ne se termine-t-il pas par un appel à l'« urgence d'un plaidoyer pour l'hérésie[342] », soit à l'inverse de tout conservatisme ? Y a-t-il dénonciation plus radicale du despotisme que cette sentence d'*Histoire et Utopie* : « Tous les hommes sont plus ou moins envieux ; les hommes politiques le sont absolument. On n'en devient un que dans la mesure où l'on ne supporte personne à côté ou au-dessus de soi[343] » ? Peut-on classer parmi les chauvins un homme qui revendiquait son statut d'apatride comme s'il se fût agi d'une part inaliénable de son identité, presque de son intégrité physique ? Et comment voir en celui qui, dans une veine rappelant Stirner, proclame : « Toute forme de possession (...) dégrade, avilit, flatte le monstre assoupi en chacun de nous. Disposer, ne fût-ce que d'un balai, compter n'importe quoi comme *son* bien, c'est participer à l'indignité générale[344] » un défenseur acharné des droits acquis ?

En s'attaquant en 1960, au plus fort de l'engagement

sartrien, à l'utopie, ce « grotesque en *rose* » qui, par une perversion quasi inéluctable des choses, se dévoie en son inverse, une « féerie monstrueuse[345] », on peut même dire que Cioran a anticipé *de près de vingt ans*, et de façon infiniment plus profonde, la dénonciation du caractère totalitaire des « idéologies » entreprise à grand renfort de médiatisation par lesdits « nouveaux philosophes » de 1977 dans la foulée des révélations tardives de Soljenitsyne sur le goulag soviétique. Certes, le constat n'était pas neuf. Sans remonter à Victor Serge, à Anton Ciliga et au *Zéro et l'Infini* de Koestler, deux des grands ouvrages fondateurs de l'analyse du totalitarisme avaient, à l'époque d'*Histoire et Utopie*, déjà été publiés : bien que la France ne l'ait découvert que dans les années 1970, *The Origins of Totalitarism*, d'Hannah Arendt[346], date de 1951 ; quant à *L'Opium des intellectuels*, de Raymond Aron[347], il mettait en cause dès 1955 l'« idolâtrie de l'histoire » du communisme qui permettait, au nom d'un avenir radieux, de « justifier l'injustifiable » du présent, et enjoignait dans sa conclusion à « douter des modèles et des utopies, à récuser les prophètes de salut, les annonciateurs de catastrophes ». Il revient cependant à Cioran d'avoir, l'un des premiers, tiré de cette critique une réflexion conceptuelle, là où Aron et Arendt s'en tenaient, eux, à une analyse d'ordre sociologique et politique.

L'intelligentsia conformiste de gauche, qui, à l'époque, couvrait avec bonne conscience les crimes des héritiers de Staline, parce qu'ils avaient l'histoire « de leur côté » et que leur gestion, « globalement positive », s'inscrivait dans cet « horizon indépassable du savoir » qu'était le marxisme, ne lui sut guère gré de cette volonté d'approfondissement philosophique. Comme l'écrivit alors Jean Duvignaud dans la revue *Preuves*[348], elle ne vit dans ce marginal qu'un « poète crépusculaire de l'histoire », s'accrochant avec style mais aussi schématisme aux « idées mortes

du siècle dernier » et ne comprenant décidément rien aux « changements réels qui s'accomplissaient sous [ses] yeux » !

Tout à la fois aristocratique et dédaigneuse des masses d'une part (« Et le "peuple" ? dira-t-on. Le penseur ou l'historien qui emploie ce mot sans ironie se disqualifie. Le "peuple", on sait trop bien à quoi il est destiné : subir les événements, et la fantaisie des gouvernants, en se prêtant à des desseins qui l'infirment et l'accablent. (...) Nations et empires se forment par sa complaisance aux iniquités dont il est l'objet. (...) Tel qu'il est, il représente une invitation au despotisme[349] »), et rebelle, populiste-libertaire, de l'autre, un paradoxe de fond traverse de part en part la position politique de Cioran. Faudrait-il se résigner alors à en faire ce qu'on appelle, faute de mieux, un « anarchiste de droite » et l'agréger à cette cohorte d'inclassables qui sentent le soufre, à la Céline, Hamsun ou Blondin, ainsi que semble le suggérer cette phrase de *De l'inconvénient* que ces derniers auraient pu tous d'évidence contresigner, quoiqu'elle dépasse, par son côté social, leur caractère purement oppositionnel : « On doit se ranger du côté des opprimés en toute circonstance, même quand ils ont tort, sans pourtant perdre de vue qu'ils sont pétris de la même boue que leurs oppresseurs[350] » ? On conviendra que ce serait se tirer d'affaire par un mot, tellement inconsistant qu'il frise l'aveu de la plus complète perplexité.

Le dénonciateur radical des utopies mérite, il nous semble, mieux — *une analyse* — que ce tour de passe-passe verbal. Si elle n'est pas dénuée d'inconséquence — *si elle revendique parfois ouvertement une certaine inconséquence* —, sa réflexion politique ne se restreint pas à une série de purs *affects* dispersés et contradictoires. Bien loin d'être uniquement réactive, elle possède sa logique, stricte et progressive. Et, quand bien même elle ne recommanderait aucun régime en particulier — la phrase sur le despotisme éclairé

que nous citions doit en effet se lire, comme nous allons le voir, plus à la manière d'une tentation ou d'une provocation, presque d'une sorte de « raisonnement à la limite », que d'une véritable prise de position *stricto sensu* —, elle établit des normes de comportement qui, pour se cantonner à la sphère de l'individu, n'en tracent pas moins toute une conception du pouvoir politique, mais vu sous la perspective de ceux qui le subissent : une véritable *théorie politique du sujet.* Que celle-ci occupe près du tiers de son œuvre et qu'il se soit donné la peine de l'architecturer *a minima* atteste bien, au demeurant, la volonté de Cioran de faire plus en la matière que collationner de simples « attitudes » changeantes.

Pour « déplier » cette théorie, il faut en revenir à ses prémisses et, surtout, à son inspirateur : Dostoïevski. Il n'est pas courant en France de percevoir en l'auteur des *Possédés* autre chose qu'un grand romancier ou, à l'extrême limite, qu'un génial psychologue des tréfonds de l'âme humaine. Or, en Russie — et n'oublions jamais chez Cioran le poids de la culture orthodoxe et de ses lectures de Chestov et de Berdiaev —, il s'agit là pour tous les penseurs d'une évidence : Dostoïevski est aussi un métaphysicien ; et, dérivée de sa vision de l'homme, il y a chez lui toute une conception du Politique, que l'on a d'ailleurs elle aussi souvent qualifiée de « réactionnaire ».

Comme Dostoïevski, Cioran part d'une vision ultraréaliste, cynique, crue, presque *nue,* de la société humaine politique. Son constat, leur constat, reprend celui que faisait déjà La Boétie au XVIe siècle dans son toujours actuel *Discours de la servitude volontaire*[351] : à savoir, que tout pouvoir naît d'abord et avant tout de son acceptation *libre* par ses sujets, qu'il n'existe même pas en dehors d'elle. Plus que les armes, que la force des « bandes de gens à cheval » et des « compagnies de gens à pied[352] », ce qui le cimente et lui confère son impunité, c'est la conjonction, la *conjura-*

tion, de deux désirs entremêlés *indispensables* s'arc-boutant l'un à l'autre. Pas de tyrannie possible et durable, en effet, pour La Boétie sans la volonté de domination d'un maître, « duquel on ne se peut jamais assurer qu'il soit bon, puisqu'il est toujours en sa puissance d'être mauvais quand il voudra » ; mais non plus, *et surtout*, sans le désir parallèle d'être dominés de « un million de millions d'hommes », « enchantés et charmés par le nom seul d'un, duquel ils ne doivent ni craindre la puissance, puisqu'il est seul, ni aimer les qualités, puisqu'il est en leur endroit inhumain et sauvage[353] ».

Prenant appui sur ce *plaisir du peuple à s'asservir*, à « se couper la gorge[354] », dit La Boétie, tout despotisme — et Cioran élargit la leçon à l'ensemble des organisations politiques — ressemble à une paradoxale « prison sans gardiens[355] », où les sujets se font en quelque sorte *de leur plein gré* leurs propres geôliers. Quant au pouvoir, sous son apparat et les signes de sa puissance, il n'est, d'une façon générale, qu'un *simulacre*, qui n'existe que de la réalité que nous voulons bien lui donner et s'effondre derechef de lui-même dès lors qu'on se met à le considérer avec lucidité. « Tant que les hommes auront la passion de la cité, écrit ainsi Cioran dans le *Précis*[356], il y régnera un cannibalisme déguisé. (...) Ôtez-leur le désir d'être esclaves ou tyrans : vous démolissez la cité en un clin d'œil. »

Si La Boétie n'offrait de cette énigme millénaire de la politique aucune explication, hors une vague référence au « naturel du mérite populaire[357] », c'est-à-dire à la nature des hommes et à leur inclination à vénérer la main de celui qui les opprime, ainsi qu'à la pyramide du pouvoir issue des « quatre ou cinq qui maintiennent le tyran[358] » et en tirent profit — soit, quoi qu'il en dise par ailleurs, à une organisation répressive —, Cioran, lui, descend plus profondément dans la psychologie des sujets. Comme le Wilhelm Reich d'*Écoute, petit homme !* [359], il en attribue la

raison à la souffrance insupportable, à la véritable *peur panique*, que fait naître chez les asservis la perspective de se démettre des chaînes dans lequelles ils se sont eux-mêmes enferrés. Non seulement, supportant mal la « corvée d'être soi[360] », les hommes cherchent par tous les moyens à s'en débarrasser ; mais, plus que de liberté et d'indépendance, c'est de merveilleux, de « mythologie », de « roman[361] », de *drame*, à quoi ils aspirent et dont ils poursuivent la satisfaction dans l'asservissement volontaire. « C'est que la tyrannie précisément, remarque Cioran dans *Histoire et Utopie*, on peut y prendre goût, car il arrive à l'homme d'aimer mieux croupir dans la peur que d'affronter l'angoisse d'être lui-même[362]. »

Telle est bien aussi la leçon de la fable du Grand Inquisiteur racontée par Ivan à Aliocha dans *Les Frères Karamazov* de Dostoïevski. « *Pourquoi es-tu venu nous déranger ?* », demande le Grand Inquisiteur au Christ revenu *incognito* sur terre, dans l'étroite cellule voûtée où il l'a fait jeter, après l'avoir vu réaliser un miracle sur le parvis de la cathédrale de Séville. Tous les maux du monde, l'histoire et sa succession d'événements sanglants, accuse le vieux cardinal, viennent de l'esprit de liberté dans lequel le Messie a délivré la religion : « Tu n'as pas voulu priver l'homme de la liberté, reproche-t-il au Christ. (...) Tu as accru la liberté humaine au lieu de la confisquer et tu as imposé pour toujours à l'être moral les affres qui en découlent. Tu voulais être librement aimé, volontairement suivi par les hommes charmés. Au lieu de la dure loi ancienne, l'homme devait désormais, d'un cœur libre, discerner le bien et le mal, n'ayant pour se guider que ton image, mais ne prévoyais-tu pas qu'il repousserait enfin et contesterait même ton image et ta vérité, étant accablé sous ce fardeau terrible : la liberté de choisir[363] ? »

Pour leur rendre le monde à nouveau supportable, poursuit le cardinal, il a donc fallu reprendre *pour leur bien*

la liberté aux hommes : substituer à une foi raisonnée et libre mais douloureuse une servitude certes avilissante, mais, en même temps, rassurante, apaisante, *heureuse*. L'Église qui *connaît*, elle, les hommes, une « race faible, dépravée, nulle et révoltée », se sacrifiant pour leur salut réel, et non théorique et utopique, a dû ainsi « *corriger* » l'œuvre du Christ, en la fondant non plus sur un lien libre, mais, au contraire, « sur le *miracle*, le *mystère*, l'*autorité*[364] ». « Nous rendrons tous les hommes heureux, conclut le cardinal, les révoltes et les massacres inséparables de ta liberté cesseront. Oh ! nous les persuaderons qu'ils ne seront vraiment libres qu'en abdiquant leur liberté en notre faveur. (...) Ils comprendront la valeur de la soumission définitive. (...) Alors nous leur donnerons un bonheur doux et humble, un bonheur adapté à de faibles créatures comme eux[365]. » Ainsi se justifient, *au nom du bonheur humain*, les bûchers de la Sainte Inquisition.

Cette anthropologie pessimiste ou réaliste — chacun choisira le terme qui lui sied —, qui, assure Cioran avec force, n'est jamais que la leçon d'infamie délivrée par l'histoire (laquelle, précise-t-il dans un de ses *Entretiens*, se confond « aux trois quarts avec l'histoire de tyrannies, de l'esclavage humain[366] »), le conduit à ce qu'on pourrait appeler une véritable politique de la « cruauté », au sens où Artaud employait ce terme. Délaissant tout jugement moral, Cioran ne peut, en effet, que repérer froidement partout à l'œuvre l'action de ce rapport quasiment sado-masochiste qui scelle sans exception, à des degrés divers et sous des habillages de circonstance, *tous* les pouvoirs, quels qu'ils soient ou presque. Ainsi s'explique l'attrait des hommes pour les discoureurs, les histrions et les tribuns, porteurs de promesses vagues mais grandioses. Ainsi s'explique aussi qu'ils puissent sacrifier leurs intérêts concrets aux idéologies les plus aventureuses et potentiellement autodestructrices, ou encore plébisciter avec régularité

leurs ennemis déclarés. « Le conquérant rêveur, affirme le *Précis*, est la plus grande calamité pour les hommes ; ils ne s'empressent pas moins de l'idolâtrer, fascinés qu'ils sont par les projets biscornus, les idéals nuisibles, les ambitions malsaines. Aucun être *raisonnable* ne fut objet de culte. (...) Qui mourut jamais au nom de la *rigueur* ? Chaque génération élève des monuments aux bourreaux de celle qui la précède. (...) *L'humanité n'a adoré que ceux qui la firent périr*[367]. » Et Cioran de rappeler ce paradoxe rapporté par Tacite et déjà repris par La Boétie : Rome éleva une colonne à César, qui « avait donné congé aux lois et à la liberté[368] », et faillit bien prendre le deuil de Néron[369] ! Cela sans parler de Hitler, le liquidateur *aussi* de son peuple, que les Allemands ont adoré au point de le suivre fidèlement jusqu'au bout de sa descente suicidaire aux abîmes du néant[370].

N'en déplaise aux inventeurs d'utopies, ces moralistes inversés qui n'aperçoivent en nous que « désintéressement, appétit de sacrifice, oubli de soi[371] », l'histoire, « frénésie des hordes et des solitaires[372] », n'est donc jamais, *ne sera en conséquence à jamais*, que celle « du Mal[373] ». Et c'est précisément pour avoir oublié, *voulu oublier*, cette omniprésence du mal sur terre, que le communisme, cet « optimisme *obligatoire*[374] », ce « péché d'optimisme[375] », le retrouvant sans cesse en travers de sa route, n'a pu, afin de l'écraser, que se transformer en la plus impitoyable des tyrannies, celle qui entend contrôler jusqu'à l'*âme* de ses sujets. « Échafauder une société où, selon une étiquette terrifiante, nos actes sont catalogués et réglés, où, par une charité poussée jusqu'à l'indécence, l'on se penche sur nos arrière-pensées elles-mêmes, c'est transporter les affres de l'enfer dans l'âge d'or, ou créer, avec le concours du diable, une institution philanthropique[376] », écrit Cioran. Le magnifique projet de liberté éternelle s'abîme ainsi en gestion policière quotidienne. Le paradis sur terre se mue

en enfer réglementaire. Le Rêve accouche de l'Horreur. « *Partant de la liberté illimitée, j'aboutis au despotisme infini* » : le célèbre paradoxe de Chigalev dans *Les Possédés*[377], qui décrit de façon hélas ! parfaite un demi-siècle de communisme réalisé, résume donc aussi pour Cioran le destin quasi « mécanique[378] » des utopies, de toutes les utopies, de l'Utopie en tant que principe : son inéluctable dévoiement, au nom de la liberté, *de l'idée de liberté* sur laquelle elle est fondée, en la plus insoutenable des tyrannies.

Et Cioran de renchérir. Parce qu'elles ne prennent pas les hommes *tels qu'ils sont*, mais comme elles se les représentent être ou voudraient qu'ils soient, ce sont toutes les « idées » sans exception, *toutes les velléités de transcendance*, qu'elles reposent sur un projet collectif ou sur un « homme providentiel », qui représentent un danger en politique. « Dans tout homme sommeille un prophète, et quand il s'éveille il y a un peu plus de mal dans le monde[379] » : Toute parole qui dépasse le strict horizon de l'individu fait peser une menace sur la vie de la cité et la liberté de ses membres. L'enfer politique est pavé des meilleures intentions des « sauveurs » de tous acabits. Et, les vices et les intérêts s'avérant toujours plus « accommodants[380] » que les principes, il en résulte qu'une collectivité qui voudrait *vraiment* vivre libre, à défaut d'organiser régulièrement des Saint-Barthélemy contre les hommes d'exception, devrait, du moins, en même temps que des cours de sophisme, donner à ses futurs hommes politiques des leçons de chant et... de « corruption[381] ». En effet, « l'homme qui règne et ne croit en rien, voilà, assure Cioran, le modèle d'un paradis de la déchéance, d'une souveraine solution à l'histoire. Les opportunistes ont sauvé les peuples ; les héros les ont ruinés[382] ». Poursuivant ce raisonnement jusqu'à la limite, l'auteur d'*Histoire et Utopie* en arrive ainsi logiquement à poser l'équivalence entre la « nullité » du pouvoir et la liberté des citoyens. La faiblesse

ou l'incapacité des gouvernants est la garantie, presque la condition *sine qua non*, d'une démocratie véritable. Et l'attrait des périodes de décadence vient du désordre libérateur que, trop faibles, les sociétés ne sont plus alors en mesure de combattre : « Les libertés ne prospèrent que dans un corps social malade : tolérance et impuissance sont synonymes[383]. »

On atteint ici le point le plus haut ou le plus bas — c'est une question de perspective personnelle — de la négation politique chez Cioran : celui qui le conduit à une espèce d'« ultra-anarchisme » asocial, confinant *au rejet de tout lien politique en tant que tel.* Position bien sûr intenable, qui demande une solution pratique. On comprend dès lors mieux le sens de sa formule sur le despotisme éclairé. Tout à l'opposé d'une option positive, d'une foi, elle n'exprime qu'un choix de raison, qui tient du constat. Puisque, quoi que l'on fasse, l'homme ne saurait, par nature, jamais dépasser le stade du despotisme, sauf à y retomber à plus ou moins longue échéance, peut-on imaginer mieux qu'un despote professionnel, « raisonnable » parce qu'« éclairé » par les Lumières d'une philosophie tolérante, dont il est acquis par définition qu'il ne limitera les libertés individuelles que dans la mesure du strict nécessaire à la bonne marche des sociétés, et que, lui-même suffisamment corrompu, il laissera à ses sujets la lattitude d'en faire autant ? Sous ce regard, le despotisme éclairé apparaît bien ainsi comme l'organisation politique sinon « idéale » — comme elle *devrait* l'être selon nos rêves —, du moins concrètement « parfaite » : comme elle *ne peut que l'être,* étant donné la réalité de comportements humains dont l'histoire n'a cessé d'illustrer le caractère indépassable, de *fait.* Telle était d'ailleurs aussi la position de Dostoïevski, sauf que s'y mêlait également chez lui un appel vague mais perceptible, totalement étranger à Cioran, à la constitution d'une théocratie — la foi orthodoxe venant consolider

l'union de l'autocrate avec son peuple et lui conférer en quelque sorte une « rationalité morale ».

On pourrait même presque parler à ce propos chez Cioran de *Realpolitik intérieure.* À quoi bon, semble-t-il en effet suggérer, s'illusionner sur la possible invention de nouvelles formes de gouvernement ? Puisque toutes s'équivalent et se ramènent *au mieux* à des dictatures éclairées, pourquoi ne pas préférer, *pour une fois,* la vérité ? Résolu à combattre, au nom de la lucidité, toutes les illusions, le grand désenchanteur ne peut dès lors manquer d'éprouver une certaine considération à l'égard des pouvoirs les plus cyniques, les plus dépouillés de leurs « préceptes trompeurs[384] », qui accomplissent, pour ainsi dire d'eux-mêmes, le nécessaire travail du désenchantement. De là que les régimes absolus aient pu lui apparaître, dans une certaine mesure, « libérateurs », car faisant naître chez leurs sujets la conscience de la nature fondamentalement hostile de leur pouvoir, *de tous les pouvoirs.* Et il ne faudrait guère pousser son raisonnement pour que les tyrans, parce qu'ils ne cherchent pas, eux, à dissimuler leur soif de puissance sous des formules, à régenter, comme les inventeurs d'utopies, les sentiments, puissent aussi passer pour plus « moraux », non seulement que les « rédempteurs et les prophètes », mais même que tel ou tel « monarque républicain » actuel ou de récente mémoire.

Là où cependant son raisonnement plus sérieusement s'inverse et se sépare en apparence de celui de Dostoïevski, c'est que Cioran ne peut se résoudre *malgré tout* à dénier toute valeur à la recherche en politique d'une transcendance. En dépit de sa volonté de réalisme, demeure, en effet, présente en lui, et de façon lancinante, la nostalgie d'un sens, d'une utopie. Dans le même temps où il en décrit le caractère liberticide, il ne peut s'empêcher, on peut dire *avec une égale force,* d'en souligner la nécessité vitale pour les sociétés. « Nous n'agissons que sous la fasci-

nation de l'impossible : autant dire qu'une société incapable d'enfanter une utopie et de s'y vouer est menacée de sclérose et de ruine », peut-on ainsi lire dans *Histoire et Utopie*[385], ou encore : « À la longue, la vie sans utopie devient irrespirable, pour la multitude du moins : sous peine de se pétrifier, il faut au monde un délire neuf[386]. »

Il en résulte chez Cioran bien plus qu'une « simple » dénonciation des utopies : l'Utopie en tant que principe remplit un rôle central dans sa conception et dans sa lecture de l'histoire. Idée lointainement reprise de Spengler, c'est l'alternance qu'elle produit au sein des civilisations entre des moments de foi, des périodes « montantes », et des moments de décomposition, des périodes de « décadence », appelant alors l'apparition de nouvelles « barbaries régénératrices », qui en explique la dynamique, qui fournit le moteur et l'unique *raison* de son cours. C'est ainsi la perte de croyance en lui-même du monde grec qui en a fait une proie pour Rome. C'est la reconnaissance du fait que leurs certitudes n'étaient que des « préjugés » qui a préparé les Romains au triomphe du christianisme. Et c'est l'examen lucide des dogmes chrétiens qui, en désagrégeant la religion, a ouvert la voie tant au communisme russe qu'au matérialisme nord-américain. L'histoire n'est que la succession de ces hégémonies qui, en prenant conscience d'elles-mêmes, creusent chacune à leur tour leur propre tombeau, et préparent la place à de nouveaux empires : « Une nation n'atteint à la prééminence et ne la conserve qu'aussi longtemps qu'elle accepte des conventions nécessairement ineptes, et qu'elle est inféodée à des préjugés, sans les prendre pour tels. Dès qu'elle les appelle par leur nom, tout est démasqué, tout est compromis. (...) L'histoire, dans son essence, est *stupide*... Elle continue, elle avance, parce que les nations liquident leurs préjugés à tour de rôle. Si elles s'en débarrassaient en même temps,

il n'y aurait plus qu'une bienheureuse désagrégation universelle[387]. »

À la vérité d'ailleurs, il n'est pas sûr que Dostoïevski ne partage pas, lui non plus, cette nostalgie de l'Utopie. Si la parabole du Grand Inquisiteur narre la revanche historique de l'Institution sur la Révolution, de la gestion politique réaliste sur l'utopie généreuse, elle s'achève en effet sur une conclusion des plus ambiguës, sur un accord irrésolu, qui, ainsi que le note justement Peter Sloterdijk dans sa *Critique de la raison cynique*[388], ouvre la porte à autre chose qu'une victoire pure et simple du cynisme instrumental des moyens sur les fins, mais à une sorte d'appel implicite à une foi, à une utopie, renouvelées.

Alors que le vieux cardinal vient le chercher au petit matin dans sa cellule pour le traduire devant les tribunaux de l'Inquisition, Jésus, le « gêneur », se lève et, sans un mot, l'embrasse sur la bouche. Horrifié mais aussi touché par cette bonté, l'Inquisiteur décide de le relâcher, non sans lui avoir fait promettre de « ne plus jamais revenir ». Le ferment de la révolte utopique chrétienne ne sera donc pas immolé, comme un vulgaire hérétique, sur un bûcher. Il pourra redescendre hanter le monde. Tout espoir n'est pas mort. La révolte a été provisoirement endiguée ; mais elle reste présente dans le cœur des hommes. Un jour, elle éclatera à nouveau — perspective que le Grand Inquisiteur a implicitement acceptée en laissant partir le Christ. Et qu'il ait éprouvé le besoin de se justifier devant lui le sépare absolument des vrais cyniques « concrets » en politique, qui se contentent, eux, de *faire*, sans rendre compte à quiconque de leurs raisons. A-t-on, au demeurant, jamais vu un tyran confier ses états d'âme — si tant est que le mot ait une signification pour lui ? Autrement dit, le cynisme politique « abstrait[389] » de Dostoïevski, tout comme celui de Cioran, doit s'interpréter *au moins autant* comme le constat pessimiste de l'impossibilité de la démocratie que

comme la recherche confuse d'une organisation humaine *réellement libre,* qui ne soit pas que la reconduction sous un autre déguisement du despotisme, même éclairé.

Car l'alternative est simple : *ou bien* l'Utopie, la foi politique, ses « forfaits (...) commis par enthousiasme[390] », ses promesses et leur inévitable dégradation en « rêves cyniques[391] », *ou bien* ces collectivités sans transcendance aucune, ces « néants impétueux[392] », décevants par leur « manque de promesse tout court[393] », que sont les sociétés libérales, « où nous pardonnons aux autres leurs richesses si, en échange, ils nous laissent la latitude de mourir de faim *à notre façon*[394] ». Entre enfer sublime et « paradis désolant[395] », entre la « volonté mauvaise » de l'utopie et sa conséquence, la dictature, et la « volonté malade[396] » sur quoi s'appuient les sociétés libérales, que choisir donc ? Comment briser ce cercle vicieux qui enserre inéluctablement toute position politique lucide ? Faudrait-il se résoudre alors à « distinguer entre les nuances du pire[397] » ? Pour en arriver finalement à célébrer dans la démocratie, selon le mot de Churchill, « le plus mauvais des régimes, à l'exception de tous les autres » ?

De fait, tel est bien ce à quoi se résigne *en dernier ressort* Cioran, mais en associant à ce ralliement par défaut une insatisfaction et, partant, une révolte si radicales qu'elles ne sont pas en même temps sans modifier profondément la nature de son choix. Si, en effet, la démocratie, pas plus qu'une autre forme de gouvernement, ne saurait permettre, à ses yeux, au citoyen d'influencer le pouvoir qui va le « manger », du moins l'autorise-t-elle à s'en plaindre violemment, et donc à en contrebalancer, par son action de contestation, la logique dominante. Le nihilisme politique de Cioran sur le plan « idéal » se double ainsi d'un espoir concret né d'une sorte de véritable *devoir d'opposition* face à la réalité. Loin d'équivaloir, comme dans le cas

de l'introuvable « anarchisme de droite », à un « esprit de contradiction » sans but (être pour tout ce qui est contre et contre tout ce qui est pour), cette agitation incessante possède en effet son horizon. En poussant à la restauration de l'Utopie quand celle-ci se voit étouffée, annihilée par la gestion à court terme, et en s'élevant, à l'inverse, contre ses prétentions quand elle règne ou menace de le faire, c'est même à l'événement d'une configuration très précise que vise ici l'auteur d'*Histoire et Utopie*. Pas de plus grande liberté que dans les situations prérévolutionnaires, quand le mouvement utopique, non encore institutionnalisé, demeure une protestation vague donc malléable et permissive ; et pas, non plus, comme le disait Talleyrand, de plus grande douceur de vivre que dans ces époques de transition entre deux ordres, tel le XVIIIe siècle français, alors que s'effritent des croyances qu'aucun dieu nouveau n'a eu encore le temps de remplacer. Bref, prophète de l'antipouvoir à l'instar de Genet, l'ami des *fedayins*, qui assurait qu'en cas de victoire des Palestiniens il deviendrait un opposant, Cioran entend, par la contestation, reproduire ces conditions parfaites de la plus grande émancipation individuelle que sont les époques ou les sociétés non entièrement « recouvertes », pour une raison ou pour une autre, par une autorité politique ou morale.

Ainsi pourrait s'énoncer une pratique politique hérétique du sujet, capable de concilier *et* la vigueur de la croyance, signe de vie des sociétés, *et* la tempérance apportée par la non-croyance, signe d'existence des individus. En maintenant la cité dans ce clair-obscur propice aux déviances, mais en en stérilisant l'effet morbide, cette véritable *politique de l'hérésie permanente* peut seule dessiner les contours d'une politique qui déjoue tout à la fois le règne de l'épopée, du drame et de la catastrophe, et celui du rien pragmatique. Pour revenir à des notions plus usuelles, on pourrait dire que Cioran se rattache ici à une sorte de

démocratisme dur — qu'il atteint même le cœur de l'« idée démocratique », dont l'essence tient précisément dans le fait de n'en avoir pas : de demeurer éternellement un système ouvert, sans transcendance, *vide*, qui se crée à chaque instant de lui-même, de par la synthèse des actions divergentes des individus libres qui le composent.

Qu'une société puisse ainsi surgir continûment du néant, sans jamais se figer en une forme reproductible, ne serait-ce pourtant point là l'utopie ultime — la plus grande, la plus insensée des utopies ? Celle qui consisterait à prétendre que les sujets puissent se comporter en *athées*, et éprouver, de plus, du plaisir à le demeurer ? Cette question, Cioran se l'est naturellement posée. Et sans doute la seule réponse sérieuse qu'il lui ait trouvée réside-t-elle, en définitive, dans la personnalité de l'homme politique capable non de « conduire » une telle dynamique mais simplement de la susciter et de la laisser se développer. Ses remarques récurrentes sur la nécessaire « corruption » des gouvernants trouvent d'évidence ici leur point de fuite. Par-delà leur caractère provocateur, il est en effet loisible d'y repérer une description des plus rigoureuses de ce que serait *le seul pouvoir acceptable* : celui d'un homme, dit Cioran, « chimérique » et « cynique » à la fois, qui ne dissocierait ni les moyens des fins — ce qui définit le cynisme « vulgaire » —, ni, comme l'utopiste, les fins des moyens, mais saurait mettre son impureté, sa *nécessaire impureté rassurante* pour la liberté des citoyens, au service d'une projection de l'évolution de la collectivité — soit : « un rêveur *sans scrupules*[398] ».

Les formules ne sont souvent chez Cioran que les résumés en quelques mots d'interminables réflexions nées de l'expérience, de l'analyse de l'histoire ou d'une lecture marquante. En présentant ainsi les qualités de l'homme politique « archétypique », nul doute qu'il avait en mémoire l'éloge adressé par Ortega y Gasset à Mirabeau

— essai qu'il avait lui-même publié et préfacé en 1958 dans le recueil *Le Spectateur tenté*[399]. « Le plus immoral des grands hommes » fut en effet aussi le plus grand — le seul authentique — politique de la Révolution, qui avait entrevu l'unique solution stable qu'autorisait alors la situation, et à laquelle la France devait d'ailleurs se rallier un siècle plus tard : la monarchie constitutionnelle, première étape vers une réelle démocratie. L'eût-elle écouté, note Ortega, que la France aurait gagné un temps précieux, tout en s'épargnant à la fois les convulsions de la Terreur et les drames du césarisme napoléonien.

S'occupant non de ce qu'il *faudrait* faire, mais de ce qu'il était *seul possible* de réaliser dans une vieille nation percluse de préjugés, Mirabeau n'offrait pas le rêve enthousiasmant d'un Saint-Just ou d'un Robespierre. Prévoyant, discernant déjà dans la Révolution l'élément contre-révolutionnaire qu'elle contenait et qui allait l'emporter, il se contenta d'en tirer un chemin — une compromission —, apte à conduire sans encombres le pays vers le point ultime auquel il pouvait prétendre. C'était un réaliste, mais non point un cynique à courte vue. Il rêvait lui aussi ; mais il passait sans cesse ses rêves au tamis de ce qu'il savait, de ce qu'il *voyait* quotidiennement, et qui lui en démontrait l'incapacité à se réaliser, sauf de façon catastrophique. Quant à ses compromissions, soutient Ortega, jamais elles n'atteignirent le noyau de cette conviction fondamentale qu'il s'agissait là de la seule voie, de raison, qui s'offrait à la France.

La naïveté morale des hommes, qui associe pouvoir à pureté, et surtout leur besoin indéracinable d'illusion, d'une « solution » définitive et grandiose, d'une *utopie*, firent que cette proposition réaliste ne devait pas survivre à la disparition du « grand impur ». À ses combinaisons prudentes, le peuple et ses représentants préférèrent alors sans hésitation l'héroïsme de la page blanche sur laquelle

allait s'écrire l'« histoire nouvelle », mais qui disparut bientôt entièrement sous le sang des suppliciés. Ainsi fut répudiée la seule politique qui aurait pu conjurer tout à la fois le délire de l'idée pure jacobine et le règne des intérêts bas et vils des thermidoriens et autres Directeurs d'après 1794 qui dressa le lit du bonapartisme. Bref, là aussi, l'élan passionnel et héroïque eut raison de la vie raisonnable et, avec elle, des libertés individuelles. L'histoire, une fois de plus, allait à sa perte en chantant. Les sujets érigeaient avec entrain les murs de leur propre prison. Le malheur fait toujours recette auprès des hommes, quand il revêt les atours séduisants de l'épopée : « Toutes les calamités — révolutions, guerres, persécutions — proviennent d'un *à-peu-près*... inscrit sur un drapeau[400]. »

Le secret de la politique, qui peut seul éviter que se rééditent de telles aventures, coïncide, en résumé, chez Cioran avec celui de son rapport à Dieu et à la religion : la politique doit se conduire de façon réaliste, *païenne*, tout en gardant présente en elle *la nostalgie* d'une foi supérieure ; mais d'une foi désactivée, « gelée », réduite, en sorte, à son principe. Loin d'éliminer les contraires ou de trancher en eux, elle est cet exercice quotidien, humble mais non dénué d'horizon, souple et ambitieux en même temps, qui les conjugue. À mi-chemin de l'utopie et du cynisme gestionnaire ; entre despotisme, anarchisme et néant, demeure donc la possibilité d'une Cité libre, qui ne soit pas qu'une simple fiction — réalité délicate à mettre sur pied, plus difficile encore à entretenir et qu'on ne peut sans doute qu'approcher imparfaitement, mais à laquelle, en définitive, Cioran se rallie, et on peut ajouter, pour une fois, *sans la moindre ambiguïté*.